

tiene más que aportar a la democracia en México que ésta a los pueblos indígenas. (p. 145)

Aunque esto ya no lo dice Velasco de manera explícita, se desprende también que la reflexión teórica tiene mucho que aprender de esos movimientos sociales y políticos, con tal de reconocer su importancia y su significación, tal y como lo hace este libro claro, muy bien argumentado, donde intrincadas ideas de filosofía política se expresan con rigor y claridad, y donde de manera sucinta se muestra su trascendencia e incluso su indispensabilidad para comprender y responder a las problemáticas actuales.

Se trata sin duda de una espléndida contribución a un pensamiento original en lengua española que muestra el valor de la filosofía para la comprensión de nuestros grandes problemas nacionales y para colaborar en la búsqueda de vías para su solución. En el libro queda claro que esta preocupación es precisamente una de las características de la tradición de pensamiento que en él se analiza, y a la cual pertenece el mismo texto, tradición que mal haríamos en ignorar. Enhорabuena por la aparición de esta sustancial contribución a ella. Nadie que se preocupe por los problemas de México y de América Latina puede dejar de leerla.

LEÓN OLIVÉ

*Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
olive@servidor.unam.mx*

Arturo Aguirre (comp.), *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, Afínita editorial, México, 2007.

¿Quién de nosotros no se ha referido alguna vez al término cultura en la conversación? ¿Quién de nosotros duda, por otra parte, de que sabe, con seguridad, a lo que se refiere? Pese a esta última certeza, los usos de la expresión en el discurso cotidiano suelen ser vagos y laxos. Tal parece que nos conformamos con vivir en la cultura a través de una confortable uniformidad, en costumbres y en hábitos, mientras que su definición precisa se nos disuelve en múltiples, heterogéneas e inexactas maneras de decirla. Y las cosas podrían continuar de ese modo si no fuera por ciertas fuerzas disruptivas de la historia que hoy en día nos apremian a redefinirla, incluso a aquellos que no sienten deseos de volverse filósofos. Estas fuerzas de la disruptión nos atormentan con interrogantes de variado tipo: ¿dónde vive hoy la cultura? ¿Acaso en los hábitos alimenticios que se confunden con identidades culinarias, incluso regionales o nacionales? ¿Hay cultura fuera de los museos y las bibliotecas? O, más bien, ¿habita la cultura contemporánea las pantallas, tanto de la computadora como

Diánoia, volumen LIII, número 60 (mayo 2008): pp. 205–209.

de la televisión y el cine? Y así podríamos seguir registrando cuestiones que la actualidad suscita. Ante la reducción de la cultura al universo de los *mass media* y su lógica aplastante de estandarización de la subjetividad que produce identidades *prêt-a-porter*, la urgencia por dar nuevos significados a la cultura es manifiesta. Para todos. Para los pensadores es también una necesidad teórica y política, en ambos casos crítica. Ésta es la doble tarea teórica y política que el joven libro *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas* encarna: una respuesta a la urgencia de vida (a la manera de Nietzsche) y una respuesta a la necesidad política (Benjamin) producto de la crisis cultural.¹ Quizá Adorno nos entregó una definición poética y muy oportuna de esa crisis mediante el sintagma “industria cultural”.

Hubo, sin embargo, antes del actual, otros momentos de crisis cuando sólo los estetas se dieron a la tarea de refundar la noción de cultura en función de los notables cambios que le habían sobrevenido en la Modernidad. Cambios tecnológicos —nuevas maneras de reproducción, como la fotográfica— y, por supuesto, políticos, de terminología en las humanidades y en las ciencias sociales; emergencia y muerte de sabidurías sobre lo humano (desde el fin del mito y de la emblemática románticos hasta el nacimiento de la antropología en el seno de la colonización del XIX). Por citar sólo un caso: un día la cultura dejó de ser pensada como alta cultura, como espíritu de un pueblo, y se secularizó. Su nueva definición incluiría objetos antes que procesos de maduración de lo humano al modo kantiano. La antropología, disciplina novísima hace dos siglos, nos instruyó para designar como culturales no las maneras humanas de acción, sino sus productos menos conspicuos. La cultura dejó de ser espiritual y se concretó en producción y producto, y también sugestivamente se la describió como una estructura de transmisión de la experiencia y de la sabiduría práctica, más cercana a la vilipendiada *tecné* que a la sobrevalorada cultura del libro. Esto es, se quiso entender por cultura tanto las reglas de selección y conservación técnicas del material cultural —saberes prácticos (incluidas las mnemotécnicas) y sabidurías teóricas, relatos diversos— como las reglas que distribuyen individuos o formas de subjetividad generadas en y por la transmisión misma. Se trata por supuesto de un giro antropológico, incluso democrático, pues arrebataba la cultura de manos de las élites y las volvía a su origen social, las comunidades de hombres y mujeres que dejaban huella de sus experiencias mediante objetos cotidianos. La transmisión de la experiencia daba cuenta del nacimiento de objetividades diferenciadas, asimétricas, como las que relacionan al maestro con el discípulo, al abuelo con el nieto o a cualquiera que sabe con aquel que carece de cierta sabiduría sobre algo. Se pensó entonces que la cultura también sabía ser asimétrica como la política y comprendía cómo desafiar la igualdad que consagran nuestras constituciones modernas (Burke). Se la concibió, por tanto, como un tejido de relaciones sociales y de poderes diferenciadores (según M. Foucault, por ejemplo).

¹ Ambos autores aparecen debidamente citados en el libro de referencia.

Pero, por otro lado, y en la misma época, la cultura sería pensada como modo de edificar, de habitar, a la vez que habitación o habitáculo de los seres humanos y sus sueños e ilusiones (a la manera de M. de Certeau, quien leía por entonces a Heidegger). Es decir, mundo humano, imagen de lo humano y mundo donde construir más mundo. No hace mucho, entonces, la cultura así entendida —de una manera política, como en el caso de Benjamin o Foucault, o de un modo despolitizante, según la postura de Certeau—, fue el objeto y la invención teórica de filósofos, antropólogos y sociólogos: una de las categorías mediante las cuales el Otro (otros seres humanos, otras formas de hacer, de querer y de ver el mundo; en fin, otra posibilidad de entender lo sensible) podía ser enfrentado y reducido a lo conocido, familiar y cercano, o dejado a que hablara por sí mismo. La cultura antropológica, quizás sin proponérselo, redujo lo otro a algo manejable, describible mediante formas de enunciación conocidas por la academia. La otra cultura se entendió más bien como crítica de la cultura (Adorno, Benjamin, el propio Foucault). En breve: habría que establecer que al menos dos significados de cultura, uno político y otro despolitizador, acompañaron a la neocolonización cuando ésta se entendió como extensión hacia el otro de la cultura eurocéntrica (cuestionándola en su centro etnocéntrico o justificándola). Así, en el campo cultural se libraron batallas renombradas.

En la actualidad las cosas son diferentes o parecen serlo. Los estudios culturales globalizados están empeñados en incluir todo lo que la colonización había previamente excluido: voces de mujeres o de lenguas olvidadas, costumbres, maneras de mirar, muchedumbres de seres y de objetos se integran hoy, en la cátedra, a los objetos de análisis y a las formas de analizar o leer lo que es. A esto se le llama estudios culturales; sin embargo, no es seguro que la inclusión les haga justicia. Con todo, se cree responder a una demanda de los tiempos. La demanda, pese a todo, no parece satisfecha. Hoy, cuando lo que llamamos cultura es englobada por la industria cultural y ésta se despliega por el orbe, parece que requerimos otra definición, otro pensamiento de lo cultural y, por tanto, un nuevo significado del hacer humano definido no en su esencia, sino tomando en cuenta sus efectos perturbadores.

En estos días, ante el déficit cultural (además de político) se nos aparece como exigencia impostergable la elaboración y puesta a discusión de una teoría crítica de la cultura, o bien de un pensamiento de la cultura libre de la historia colonial que nos reduce a un invento europeo o un modelo en pequeño de Europa y sus vicisitudes culturales, siempre lamentando el retraso, avergonzándonos de no estar a la moda. Frente a esto, la crítica de la cultura se propone describir otras opciones de transmitir la sabiduría y la experiencia que ella, como saber, representa. Éste es el caso, por citar un ejemplo del texto que nos ocupa, del ensayo de Francisco Javier Sigüenza “Filosofía, arte y acción política”. Muy bien escrito, el texto plantea la crítica de la cultura como una modalidad, quizás la más refinada, de la acción política. Acción cuyo lugar puede ser notoriamente la Universidad, una vez que ésta es practicada como la necesidad de la incondicionalidad del pensamiento. Así también, el artículo de

Diánoia, vol. LIII, no. 60 (mayo 2008).

Hugo Fernández “Heidegger, Benjamin y los tojolabales” defiende que la crítica de la cultura es el camino contemporáneo de lo que llamamos acción cultural: pensamiento crítico elaborado desde la cosmovisión de una cultura excluida que consigue resignificar tanto la acción como sus productos culturales (empezando por la lengua misma de la cultura) y hacerla actuar a favor de un futuro menos injusto. Ahora bien, no sólo estos dos textos, los que a mi parecer son los mejor logrados, producen crítica de la noción de cultura y crítica de los objetos culturales. El libro *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas*, compilado por Arturo Aguirre, parece cumplir o satisfacer ambas opciones. Hay teoría de la cultura pensada desde la perspectiva de la crítica y hay, para quien quiera leerlos, ejercicios de pensamiento libre sobre los objetos de la cultura. Cabe citar el ensayo de Ángel O. Álvarez, cuyo título “Autobiografía y conciencia histórica” analiza ese objeto literario-cultural llamado autobiografía como “uno de los mejores elementos interpretativos de los que disponemos para la comprensión del sistema cultural” (p. 101) dada su fuerza de desvelamiento. Resuena en este ensayo la idea de Dilthey de que en la autobiografía se hace presente la máquina de enunciación colectiva simultáneamente conjugada con el deseo subjetivo del autor, de su *querer decir*. Sin comprensión del sujeto de la enunciación tampoco puede haber comprensión de lo que la cultura nos dice, y viceversa.

El libro transcurre así entre notas críticas sobre la cultura y sus objetos privilegiados, como el caso de la autobiografía o el arte, éste último explorado en el ensayo titulado “El Arte como lugar de la Utopía” de Cristina Ríos, quien nos conduce hacia la posibilidad de una teoría filosófica (ya no antropológica) de la cultura. Encontramos, entonces, que algunos de los autores exponen elementos para una teoría crítica de la cultura de raigambre filosófica (Marina Dimitrievna Okolova, Arturo Romero y Arturo Aguirre), pero también nos topamos con autores cuya tarea es proponer otro pensamiento sobre la cultura, pensamiento que no respeta las trabas disciplinares y las pone en cuestión, como el caso ya citado de Hugo Fernández y su lectura tojolabal de Benjamin. En efecto, a diferencia de la lectura en clave eurocéntrica, este texto novedoso invierte el proceder del lector y lee desde el pensamiento excluido —esto es, desde el cuerpo del excluido— la noción de tradición. Así se arriba al concepto de tradición de los oprimidos, noción crítica que se enfrenta sobre todo a la idea moderna de cultura. Desde este texto y desde el ensayo producto del trabajo crítico de Francisco Javier Sigüenza, la reflexión filosófica sobre la cultura se transforma en acción política. Acción en su más pura acepción: acción social, colectiva, que atraviesa las fronteras entre lo individual y lo general, entre la filosofía y las ciencias del hombre como la sociología, la teoría del arte, la historia, la teoría literaria, que entrecruzan en este libro sus maneras de relatar lo que el ser humano es y espera ser en un futuro mejor.

El lector advertirá que el libro es asimismo un cúmulo de esfuerzos de resignificación del concepto de cultura. Por ejemplo, se politiza éste (en el caso del texto de Francisco Javier Sigüenza), según decíamos, al grado de confundir productivamente sus significados. Pero también se vuelve este término de cul-

tura un objeto historizable (sobre el que construir historias —autobiográficas, entre otras— y mediante el cual decodificar el tiempo de la vida como en el texto de Arturo Romero). O bien, según señalamos, se intenta integrar a la noción de cultura aquello que ha sido excluido por la academia o el poder (el caso del texto de Hugo Fernández), aunque igualmente se intenta reintegrar a un cierto origen las formas de narrar lo que somos en cuanto seres humanos (texto de Edith Gutiérrez). Otros artículos abordan la necesidad de reexaminar la noción buscando maneras más ajustadas para determinar ese dominio llamado cultural (tal es el caso de los ensayos de Josu Landa, de Edith Gutiérrez y el ya citado de Marina Dimitrievna Okolova).

Quizá, pese a las notorias diferencias de intereses y deseos expresados, es posible decir que para todos los autores hay en el libro algo en común: la cultura es ante todo un modo de habitar el mundo (en Arturo Aguirre y en Ángel Álvarez éste será el *leitmotiv* del ensayo); o bien será un modo secular de construirlo (en Arturo Romero); aunque también sea, por qué no, el juego como modalidad de construcción de mundos que sólo se refiere a sí misma y, por ende, la raíz de toda creación (según lo argumenta el texto de María Rodríguez y el de María Cristina Ríos).

Ahora bien, leído desde una distancia prudente e incondicional, como creo que debería ser cualquier lectura llevada a cabo con ánimo amistoso, este libro es lo que *da lugar a y da ha lugar*; es decir, autoriza bajo el rostro académico de la polémica bien argumentada, y vuelve pertinente a la vez, la pluralidad de interpretaciones sobre la cultura; esto es un problema filosófico sobre la cultura. En consecuencia, este pequeño libro es precisamente el lugar donde se escenifica el conflicto de interpretaciones (filosófico, ético y político) sobre lo que somos y hacemos, y sobre lo que esperamos ser y hacer mañana. ¿Acaso es posible imaginar algo más *democráticamente cultural* que un conflicto de interpretaciones sobre la cultura?

ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA
Facultad de Filosofía y Letras/Colegio de Filosofía
Universidad Nacional Autónoma de México
anamaría_martin@terra.com.mx

Tobies Grimaltos y Julián Pacho (comps.), *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

La naturalización de la filosofía: problemas y límites reúne nueve artículos muy distintos entre sí, pero en todos ellos se examina uno de los proyectos más discutidos, controversiales y abrazados por diversos filósofos desde mediados del siglo XX y hasta la fecha, i.e., el proyecto de naturalizar la filosofía. El libro se propone como un homenaje en memoria de Joseph Lluís Blasco, quien, tal

Diánoia, volumen LIII, número 60 (mayo 2008): pp. 209–217.